

SOLIDARIDAD ÉTNICA Y CAPITAL SOCIAL. EL CASO DE LOS COMERCIANTES MIGRANTES KICHWA-OTAVALO EN MADRID Y LA COMPAÑÍA

Daniela Céleri y Lara Jüssen

Universidad de Hannover/Universidad de Bonn

RESUMEN

En el análisis sobre migrantes, en general, y sobre migrantes descritos como grupos *étnicos*, en concreto, se tiende a presuponer un tipo de “solidaridad étnica” dentro de sus redes sociales. Esta suposición da por sentado que todos los que se definen como “indígenas” disponen y disfrutan de un capital social basado en la solidaridad. En este artículo se toma el caso de comerciantes migrantes kichwa-otavalo tanto para indagar la suposición de que la etnicidad es la fuente del capital social colectivo y, por tanto, de la solidaridad, como para cuestionar si esta actúa implícita en las cadenas y redes de migrantes, las cuales suelen ser equiparadas a su capital social. PALABRAS CLAVE: Otavalo, solidaridad, capital social, etnicidad, migración, Madrid.

ABSTRACT

When thinking about migrants in general and migrants described as *ethnic* groups concretely, there is usually a tendency to assume a kind of “ethnic solidarity” within their social networks. This presumption of the existence of ethnic solidarity takes for granted that people who are defined as “indigenous”, in this case, dispose of and profit from social capital and solidarity among each other. In this article the case of migrant entrepreneurs from Otavalo is used in order to examine ethnicity as a source of social capital and, as such, of solidarity, as well as the presumption of solidarity as something implicit within migration chains and networks, which are usually treated as equivalent to migrants’ social capital.

KEYWORDS: Otavalo, solidarity, social capital, ethnicity, migration, Madrid.

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, acelerados procesos de urbanización y migración han transformado las relaciones y estructuras sociales en América Latina. En las poblaciones campesinas el cambio ha sido muy notable, ya que las eco-

nomías rurales se han transformado, provocando el abandono de actividades agrícolas y la búsqueda de otras alternativas que generen ingresos. Los procesos migratorios concomitantes provocaron nuevas dinámicas económicas, sociales y culturales en las poblaciones indígenas.

Una región que ha enfrentado acelerados procesos de migración internacional es el cantón Otavalo, provincia de Imbabura, en la Sierra norte del Ecuador. El cantón está conformado por más de 75 comunidades que rodean el lago San Pablo. Su centro urbano es Otavalo, localizada a 2.600 m de altura, donde los campesinos indígenas permanecieron en la escala más baja de las jerarquías sociales hasta fines de los años 1940.¹ En los años de 1960 surgieron cambios estructurales: un crecimiento acelerado de la población, que creció 25% entre 1962-1974, y produjo la división en parcelas de las propiedades, dejando a muchas familias sin tierras y debilitando la actividad agrícola como generadora de ingresos. Las reformas agrarias realizadas en el Ecuador en 1964 y 1973 no cambiaron de modo sustantivo la distribución de las tierras, mientras que la modernización de las hacienda provocó el desempleo y la desvinculación de los campesinos del sistema de haciendas, convirtiendo a la industria del tejido en una alternativa productiva.² Según algunos autores, el éxito de esa industria se debió a la flexibilidad y practicidad de los otavalos, quienes “sustituyen una producción manual artesanal por una producción en serie de artesanía exótica”.³ El *boom* del tejido coincide con el incremento del turismo a finales de los años 1960 y a principios de 1970, acoplándose así la producción a la demanda de los turistas. Al saturarse el mercado local, para los años 1980, los otavalos buscaron mercados en Europa y Estados Unidos, convirtiéndose además, para los 1990, por ejemplo en músicos ambulantes.⁴ Hasta la actualidad, los mercados textiles indígenas en Otavalo, cercanos a la capital ecuatoriana, son motivo de atracción turística internacional.

1. Aníbal Buitrón y John Collier, *El Valle del amanecer*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1971.

2. Rudolf Colloredo-Mansfeld, “Architectural Conspicuous Consumption and Economic Change in the Andes”, en *American Anthropologist*, No. 4, vol. 96, 1994, pp. 845-865; Frank Salomon, “Weavers of Otavalo”, en Daniel R. Gross, edit., *Peoples and cultures of native South America. An Anthropological Reader*, Garden City, Natural History Press, 1973, pp. 460-493.

3. Gina Maldonado, citada en Andrea Ruiz Balzola, “Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres migrantes kichwa-otavalo”, en Alicia Torres y Jesús Carrasco, edits., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008, p. 55.

4. Jeroen Windmeijer, “Crisis? Whose Crisis? Conflicting views on the Crisis in the Artisan Economy Otavalo, Ecuador”, en Tom Salman y Annelies Elisabeth Bernhardine Zoomers, edits., *Imagin the Andes. Shifting Margins of a Marginal World*, Amsterdam, Aksant Academic Press, 2003, p. 76; Lynn Meisch, *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*, Austin, University of Texas Press, 2002.

La región de Otavalo se caracteriza por la alta densidad de población indígena,⁵ tanto en la zona rural como en la urbana, lo cual ha despertado interés en las ciencias sociales debido a las continuas experiencias migratorias de su población y los procesos de transformación social, resultantes del éxito nacional e internacional de sus productos artesanales y textiles. El proceso llama la atención en los debates antropológicos debido a que varias teorías de modernización –influenciadas por una tradición “agrarista” representada por Foster–⁶ asumían que los aspectos culturales específicos de los campesinos (después llamados indígenas) desaparecerían en el proceso de expansión del mercado. Dicha línea teórica ha sido cuestionada desde el análisis de la resistencia cultural y el resurgimiento de organizaciones campesinas e indígenas con demandas de corte étnico en las últimas décadas.⁷ El enfoque sobre la relación entre procesos mundiales de homogenización cultural, vistos como aspecto de la globalización, y el creciente surgimiento de grupos étnicos que articulan demandas culturales, goza de una gran acogida en los debates de las ciencias sociales desde finales de la década de los 1980. Mientras que anteriormente existía un gran interés científico en las transformaciones sociales y socioeconómicas en la región,⁸ estudios más recientes se centran en los

5. El porcentaje de población indígena en Ecuador varía fuertemente de acuerdo a la fuente, representando sin embargo uno de los más altos en Latinoamérica. Las cifras del último Censo Nacional determinan un 7,1%. La Confederación de Nacionalidades de Indígenas del Ecuador (CONAIE) considera que asciende a 40%. Los estudios científicos hablan de entre 20 y 30%. Otavalo tiene la población indígena más extensa de la provincia de Imbabura: 57,24% de los 104.874 otavaleños se identifica como tales. Unas 45.000 personas viven en áreas urbanas y 65.000 en las más de 75 comunidades rurales que rodean el Lago San Pablo. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), “Censo Nacional 2010”, en [<http://www.inec.gov.ec>]; Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), “Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo”, Quito, Tincui/CONAIE, 1989; Amalia Pallares, *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, 2002, p. 6; Municipio de Otavalo, “Situación geográfica. Datos generales del cantón Otavalo”, en [<http://www.otavalo.gob.ec/pagina.php?vmenu=3>].

6. George Foster, edit., *La comunidad rural: el mundo tradicional en las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1989.

7. Carola Lentz, “La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana”, en Andrés Guerrero, edit., *Etnicidades*, Quito, FLACSO Ecuador, 2000, pp. 201-233; Amalia Pallares, *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*.

8. Elsie Parsons, *Peguche. Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador; a Study of Andean Indians*, Chicago, University of Chicago Press, 1945; Aníbal Buitrón y John Collier, *El Valle del amanecer*; Gladys Villavicencio Rivadeneira, *Relaciones interétnicas en Otavalo. ¿Una nacionalidad india en formación?*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1973; Frank Salomon, “Weavers of Otavalo”; Andrés Guerrero, *De la economía a las mentalidades. Cambio social y conflicto agrario en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1991;

aspectos culturales del desarrollo económico ligados a procesos migratorios, enfocándose en el “ser indígena” de estos fenómenos. En este sentido, se asume frecuentemente una fuerte “conciencia étnica” de los kichwa-otavalo y se los presenta como una cultura ejemplar que ha conservado sus “tradiciones”, al tiempo que ha sido capaz de innovar para mercados emergentes, llamados nichos económicos.⁹

Si bien es cierto, el ser kichwa-otavalo se ha convertido en una importante estrategia para la obtención de beneficios, a la que, por ejemplo, la población pobre mestiza no tendría acceso, en especial con respecto a la venta de artesanías en el extranjero, pero también en algunos casos incluso para lograr el acceso a programas estatales e internacionales de desarrollo.¹⁰ Además, comerciantes exitosos han poblado la ciudad de Otavalo, especialmente desde 1970, dominando un significativo espacio de políticas locales que históricamente estuvieron en manos de élites mestizas.¹¹ Actualmente se promueve una identificación étnica desde los gobiernos locales y la política nacional, impulsados por las demandas de los movimientos indígenas de los últimos 20 años.¹²

Desde 1970 la mercantilización de la producción musical, artesanal y textil ha generado una fuerte tendencia migratoria a otras ciudades y, principalmente, a otros países y continentes, lo que ha llevado a varios autores a asumir que

Peter Meier, “Los artesanos textiles de la región Otavalo. Resumen de una investigación”, en *Sarance: Revista del Instituto Otavaleño de Antropología*, Otavalo, No. 10, 1985, pp. 127-147.

9. Lynn Meisch, *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*; Elsie Parsons, *Peguiche. Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador; a Study of Andean Indians*; David Kyle, “Transnational Peasants”, en *Migrations, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000.

10. Este fenómeno de “etnización” de los proyectos de desarrollo, lo muestra de manera general Bretón, con el caso del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), financiado por el Banco Mundial y llevado a cabo en el Ecuador en la Sierra central. Ver Víctor Bretón, *Los paradigmas de la “nueva” ruralidad a debate: el proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador*, 2005.

11. Édison Hurtado, “Una participación en busca de actores: Otavalo 2000-2002”, en [<http://www.ecuatorianistas.org/encuentro/ponencias/hurtado.pdf>].

12. A diferencia de décadas anteriores, donde el kichwa y el “ser indígena” eran motivo de discriminación, actualmente, el kichwa y la vestimenta “tradicional” son promovidos en las escuelas y las instituciones públicas. Por ejemplo, en algunas escuelas rurales, las niñas deben usar su vestimenta “típica” como uniforme. Cabe recalcar que a diferencia del gobierno local, centrado en fomentar el turismo en la región y la mercantilización de la “tradicionalidad”, las demandas de corte étnico en los movimientos sociales enfocan reivindicaciones sociales, como la redistribución de la tierra, el control de los recursos naturales, la demanda de recursos estatales para la agricultura, entre otras. Ver, por ejemplo, “Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente”, Quito, CONAIE, 2007.

los kichwa-otavalo representan un caso de “transnacionalismo empresarial”.¹³ Portes ha utilizado este caso, incluso, para ejemplificar el concepto de capital social y sus tipologías.¹⁴ Además, según algunos autores, los lazos entre los comerciantes migrantes y su región de origen los lleva a categorizar estas comunidades como “transnacionales”.¹⁵ Los vínculos con la producción local, las redes familiares y de parentesco han creado fuertes relaciones con sus comunidades de origen, lo cual se evidencia en un constante retorno. Especialmente en los debates sobre migración transnacional se ha ligado el tema de la *etnicidad* con el capital social de los migrantes, concibiendo las redes sociales dentro de la “comunidad *étnica*” como fuente de recursos.

CAPITAL SOCIAL Y MIGRACIÓN

El capital social es visto como un bien o recurso central para los migrantes y para los procesos migratorios en sí. Básicamente, el término capital social implica una perspectiva particular de la sociología que acentúa lo social en lo económico, pero también lo económico en lo social. Pierre Bourdieu define el capital social como “el conjunto de recursos actuales y potenciales ligados a la posesión de una *red durable de relaciones*”.¹⁶ Según Bourdieu, esta red se basa en la mutualidad y la pertenencia. Como explica Lin, se trata de una “inversión en relaciones sociales con beneficios esperados”,¹⁷ lo que puede ser perseguido consciente o inconscientemente.¹⁸ De este modo, el capital social se evidencia a través de los beneficios —económicos o de otro tipo— que los contactos personales le proporcionan al individuo. Para demostrar la

13. David Kyle, “La diáspora comercial de Otavalo: capital social y empresa transnacional”, en Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt, eds., *La globalización desde abajo. Transnacionalismo inmigrante y desarrollo la experiencia de Estados Unidos*, México, Miguel Ángel Porrúa/FLACSO México, 2003, p. 317.

14. Alejandro Portes, “Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World-System”, en Roberto Patricio Korzeniewicz y William C. Smith, eds., *Latin America in the World-Economy*, Westport/Londres, Greenwood Press, 1996, pp. 151-283.

15. Angélica Ordóñez, “Migración transnacional de los kichwa-otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi”, en Alicia Torres y Jesús Carrasco, eds., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008, p. 69.

16. Pierre Bourdieu, “Le Capital Social”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, No. 31, 1980, p. 2. Las cursivas constan en el original. Traducción de las autoras.

17. Nan Lin, “Building a Network Theory of Social Capital”, en *Connections*, No. 1, vol. 22, 1999, p. 30.

18. Robert D. Putnam, “The Prosperous Community. Social Capital and Public Life”, en *The American Prospect*, vol. 13, 1993, pp. 4-6; Pierre Bourdieu, “Le Capital Social”.

existencia del capital social empíricamente se suele aplicar la metodología de análisis de redes que evidencia la inclusión (*embeddedness*) de un individuo en estructuras sociales.

La idea del capital social, como lo conceptualizan Bourdieu y Coleman, parte del individuo y, por tanto, radica en una aproximación micro-analítica,¹⁹ mientras que la metodología de análisis de redes enfoca la inclusión del individuo en un colectivo estructurado de manera específica a través de relaciones interpersonales. Esta metodología se localiza en un nivel meso-analítico.²⁰ A partir de los 1990, la expansión del concepto de “comunidad” fortalece la perspectiva colectiva en el concepto del capital social, el cual es adoptado por otras disciplinas y analizado a nivel macro-estructural.²¹ Mientras que Bourdieu y Coleman aplicaban la noción de capital social para resaltar el beneficio que obtiene un individuo por sus enlaces comunitarios,²² Putnam convierte el capital social en un atributo de comunidades enteras, incluso de naciones, como una característica del orden social, basada en los valores de solidaridad, confianza y reciprocidad.²³ Es decir, se supone que existe confianza²⁴ entre personas que mayoritariamente se desconocen, siguiendo el concepto de “comunidades imaginadas”,²⁵ las cuales se caracterizan por no tener contacto personal entre todos sus miembros.

El capital social sirve, según Putnam, para afianzar la acción colectiva y volverla más eficiente, lo que se manifiesta en el bien común, el sentido de responsabilidad colectiva y el buen gobierno en grupos políticos.²⁶ De ahí

19. James Coleman, “Social Capital in the Creation of Human Capital”, en *The American Journal of Sociology*, vol. 94, 1988, pp. 95-120.

20. Sonja Haug y Sonja Pointner, “Sozialkapital und Migration”, en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, No. 47, 2007, pp. 367-396.

21. Para evitar la confusión alrededor del término capital social se distinguen los niveles de análisis del individuo y de la comunidad. Nos referiremos al capital social “individual” entendido como “capital social” y usaremos el término “capital social colectivo”, cuando se refiere a comunidades enteras.

22. James Coleman, “Social Capital in the Creation of Human Capital”.

23. Robert D. Putnam, “The Prosperous Community. Social Capital and Public Life”.

24. Es necesario problematizar la supuesta solidaridad, confianza y reciprocidad no solo en las redes y cadenas de migrantes, como se hará a continuación del texto, sino también en el capital social, ya que puede ser que un contacto personal facilite el acceso a un bien, sin que esto implique que exista solidaridad, confianza y reciprocidad entre quien lo proporciona y quien lo recibe. El que proporciona una prestación espera un servicio a cambio, la que puede ser exagerada o darse en relaciones de explotación, cuando hay una relación de poder desigual entre el prestador de servicio y el usuario.

25. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 2006 [1983].

26. Alejandro Portes, “The Two Meanings of Social Capital”, en *Sociological Forum*, No. 1, vol. 15, 2000; Robert D. Putnam, “The Prosperous Community. Social Capital and Public Life”.

que el capital social colectivo ha sido relacionado con la democracia y el desarrollo económico,²⁷ como ideas normativamente deseables, lo que explica por qué el concepto ha sido adoptado por las ciencias sociales y las organizaciones de desarrollo.²⁸

Los intentos de generar índices para medir el supuesto capital social colectivo²⁹ evidencian la dificultad de demostrarlo empírica y estadísticamente. Demostrar que un alto índice de capital social colectivo sea causa de un gobierno exitoso ha sido criticado por Portes por el intento de explicar la causa (el alto o bajo capital social colectivo) por el efecto (el gobierno exitoso o no).³⁰

Esto nos advierte sobre otro problema del capital social colectivo: la integración de la dimensión política, más allá de la vinculación previa de la dimensión social en la económica, aumenta la complejidad y falta de esclarecimiento del concepto. Por esta razón, preferimos hacer un análisis crítico del capital social, dejando a un lado la dimensión normativa en lo político y enfocándonos en los valores sociales que se supone construyen el concepto: solidaridad, confianza y reciprocidad.

Estos supuestos valores inherentes al concepto del capital social se encuentran frecuentemente en los debates sobre la migración transnacional cuando se conceptualizan las redes y/o cadenas migratorias, a través de las cuales se organiza el apoyo necesario para el emprendimiento de un viaje

27. J. N. Pieterse, "Social Capital and Migration: Beyond Ethnic economies", en *Ethnicities*, No. 1, vol. 3, 2003, pp. 29-58.

28. Por ejemplo, en el proyecto de desarrollo PRODEPINE, financiado por el Banco Mundial y destinado a las poblaciones indígenas del Ecuador, se usó el término "culturas ancestrales" para referirse a los trabajos comunitarios o a "tupidas redes sociales", las que fueron contempladas como valiosas y propicias para el desarrollo económico (el incremento de la productividad agrícola y la gestión comunitaria de determinados recursos) y social; no fueron vistas como taras al progreso o la modernización. Sin embargo, Bretón evidencia que bajo este justificativo, se usa la capacidad organizativa de los colectivos como condición preferencial para implementar los proyectos. Así, las organizaciones políticas locales (organizaciones de segundo grado) se ven repetidamente beneficiadas si previamente trabajaron con Organizaciones no Gubernamentales, lo que genera conflictos internos. Víctor Bretón, *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*, p. 23. Ver también Luciano V. Martínez, "Capital social y desarrollo rural", en *Íconos*, No. 16, 2003, pp. 73-83.

29. Por ejemplo Ben Fine, "The Social Capital of the World Bank", en Ben Fine, Costas Lapavistas y Jonathan Pincus, eds., *Development Policy in the 21st Century. Beyond the Post-Washington Consensus*, pp. 135-154, Londres/Nueva York, Routledge, 2001, pp. 135-154.

30. En este sentido se evidencian problemas de distinción entre causa y efecto, ya que nociones tales como "altruismo cívico y político" y "responsabilidad colectiva" pueden ser presentadas como partes del capital social colectivo, y, por tanto, como causas del buen gobierno, pero valdrían igualmente ya como parte del buen gobierno mismo y, por lo tanto, como efectos del capital social colectivo. Alejandro Portes, "The Two Meanings of Social Capital", 2000.

desde el lugar de origen hacia un nuevo entorno, así como para instalarse en él. En este contexto, la noción del capital social se utiliza para explicar “redes y enlaces de solidaridad”³¹ necesarios para adaptarse y progresar en la sociedad de llegada. Mientras que la idea de “cadena” se refiere a la ayuda necesaria para la ejecución del proceso de traslado del individuo, la idea de “red” hace más bien referencia a la ayuda necesaria para la inserción del mismo en la sociedad de llegada. Central a la perspectiva expuesta y cuestionada en este artículo es la suposición de la existencia de solidaridad étnica en las cadenas y redes migratorias, sobre lo que Pedone advierte, citando a Robert Harney, que la solidaridad en las redes y cadenas migratorias se contrapone a la explotación que se da en el “comercio de la emigración”.³² Es decir, se advierte de no legitimar el trabajo informal como “nichos étnicos” a costa de invisibilizar la precarización de las condiciones de trabajo de los migrantes. Los autores proponen analizar la distribución del poder en las relaciones sociales al interior de las cadenas. También la literatura sobre el “negocio étnico” ha cuestionado la solidaridad que se ha asumido en conceptos alrededor del “puesto de trabajo coétnico protectorio” y se ha demostrado que dentro de los nichos económicos hay desigualdades y sueldos más bajos que en el mercado laboral mayoritario,³³ mientras que otros autores problematizan la caracterización de lo “étnico” de estas economías.³⁴ Otro tipo de capital social que emerge del análisis de procesos migratorios y que merece ser mencionado es el capital social transcultural (*cross-cultural*). Nederveen Pieterse parte del concepto de economías transculturales para desarrollar la noción de capital social transcultural, con la que apunta a que las llamadas “economías étnicas” suelen incluir cooperación, solidaridad y reciprocidad entre gente que no se categorizaría dentro del mismo grupo étnico.³⁵

31. *Ídem*, p. 5.

32. Claudia Pedone, *Tú siempre jalas a los tuyos. Cadenas y redes migratoria de las familias ecuatorianas hacia España*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003, p. 104.

33. Jimmy Sanders y Victor Nee, “Limits of Ethnic Solidarity in the Enclave Economy”, en *American Sociological Review*, No. 6, vol. 52, 1987, pp. 745-773; María Cristina Morales, *Ethnic niches, pathway to economic incorporation or exploitation? Labour market experiences of Latinos/as*, Texas, Texas A&M University, 2004, en [<http://repository.tamu.edu/bitstream/handle/1969.1/3287/etd-tamu-2004C-2-SOCI-Morales.pdf?sequence=1>].

34. Por ejemplo Alberto Riesco Sanz, “Inmigración y trabajo por cuenta propia: economías inmigrantes en Lavapiés (Madrid)”, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2010, en [<http://eprints.ucm.es/11412/1/T32358.pdf>].

35. J. N. Pieterse, “Social capital and migration: Beyond ethnic economies”. También Kyle habla de “redes transculturales (*cross-cultural*) de comercio” pero, sin que él lo explicita, la caracterización de “transcultural” para Kyle es más bien una condición de los actores migrantes, kichwa-otavalo en este caso, que hacen negocio fuera de su lugar de origen, interactuando con otras sociedades en los lugares de destino; David Kyle, “The Otavalo

Debido a que en general, el concepto de capital social, y sobre todo la manera cómo se entiende “etnicidad” en estos debates, suele ser distinta y a nuestro parecer muy difusa, discutiremos, a continuación, su surgimiento en el caso de los kichwa-otavalo.

CAPITAL SOCIAL, ETNICIDAD Y DESIGUALDAD EN EL CASO DE LOS KICHWA-OTAVALO

Es problemático que desde los años 1980 se perciba “etnicidad” como una estrategia central para explicar los éxitos económicos de migrantes “transnacionales” de la región.³⁶ Muy pocos estudios se han realizado sobre las diferenciaciones internas en la población kichwa-otavalo³⁷ y menos aún sobre los conflictos “interétnicos” en las comunidades rurales.³⁸ La agricultura para el autoconsumo así como la capacidad de invertir capital fueron relevantes para la inserción de los kichwa-otavalo en el mercado internacional. Las diferencias socioeconómicas determinaron el éxito económico y la posibilidad de migrar para comerciar. Se explica así que las élites políticas y económicas actuales provengan de comunidades como Quichinche o Peguche, donde la producción se orientó a la demanda internacional de la llamada “etnoproducción”.³⁹ Solo unas pocas familias kichwa-otavalo mejoraron sus condiciones socioeconómicas a partir de los años 1970,⁴⁰ aprovechándose del nicho de mercado global a través de artesanías de bajo costo. Korovkin señala que desde la acelerada modificación de las artesanías y los procesos migratorios, surgieron nuevas formas de organización social:

Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, 1999, p. 443.

36. *Ídem*; Alicia Torres, “De Punyaro a Sabadell... La emigración de los kichwa-otavalo a Cataluña”, en Alicia Torres y Jesús Carrasco, eds., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008.

37. David Kyle, “Transnational peasants”, p. 146; Angélica Ordóñez, “Migración transnacional de los kichwa-otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi”.

38. David Atienza de Frutos, *Viaje e identidad. La génesis de la élite kichwa-otavaleña en Madrid-España*, Quito, Abya-Yala, 2009, p. 41.

39. Rickard Lalander, “Dilema Intercultural y lucha indígena en Otavalo, Ecuador”, en *Anales Nueva Época*, No. 12, 2009.

40. Cabe recalcar que el Estado también influyó en este proceso porque desde la década de 1960 fueron desarrollados varios programas estatales, con el objetivo de integrar a la población indígena al proyecto nacional como “pequeños productores”, a través de programas para la modernización y el “progreso”. “Rosa Lema y la misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo”.

La desaparición del intercambio laboral recíproco y del gasto en fiestas y ceremonias llevó a la erosión de mecanismos comunales redistributivos, facilitando el surgimiento de una nueva élite económica. Todavía unidos por lazos familiares, sus miembros trataron de redefinir sus relaciones con la comunidad y su parentesco más lejano. Contemplando estas obligaciones recíprocas como agobiantes e irrelevantes para su ascenso social ellos se alejaron en cuerpo y espíritu de sus comunidades, construyendo laboriosamente nuevas redes sociales y religiosas orientadas a sus negocios. Sin embargo, irónicamente, fueron las nuevas educadas generaciones, quienes desarrollaron una nueva identidad étnica.⁴¹

Las nuevas élites indígenas en Otavalo han fomentado discursos políticos y sociales revalorizando un origen común y el orgullo de ser kichwa-otavalo que se ha fortalecido con el auge del mercado artesanal y textil desde 1980.⁴² Familias de comerciantes pudientes han enviado a sus hijos a estudiar o a expandir sus mercados en el extranjero. Carola Lentz enfatiza en este fenómeno de nuevas élites educadas y su papel en la formulación de demandas étnicas de los movimientos indígenas.⁴³ Esos jóvenes, que experimentaron racismo y discriminación social, idealizaron sus orígenes indígenas y sus comunidades como un lugar seguro donde podrían alcanzar logros políticos y sociales colectivos.⁴⁴ El hecho es digno de estudio cuando asumimos etnicidad⁴⁵ como un proceso histórico de categorización social inmersa en dinámicas de desigualdad social, referida a la distribución desproporcional de los recursos en una sociedad.⁴⁶ Si

41. Tanya Korovkin, "Commodity Production and Ethnic Culture: Otavalo, Northern Ecuador", en *Economic Development and Cultural Change*, vol. 47, 1998, p. 148.

42. *Ídem*; Tanya Korovkin, Vidal Sánchez y José Isama, *Comunidades indígenas, economía de mercado y democracia en los Andes ecuatorianos*, Quito, Centro de Investigaciones de los Movimientos Sociales del Ecuador/IFEA/Abya-Yala, 2002; David Kyle, "Transnational peasants"; Lynn Meisch, *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*; Amalia Pallares, *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*.

43. Carola Lentz, "La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana".

44. E. H. Frank, "Geschichte und Utopie. Die Indianistische Bewegung in Ecuador", en *Lateinamerika Analysen und Berichte*, No. 16, 1992, pp. 48-65.

45. Etnicidad, de acuerdo a la concepción de Gabbert, se entiende como el "método de clasificación de personas, a través de marcadores culturales o fenotípicos, que incluyen individuos de ambos sexos y todos los grupos etarios organizados dentro de varios grupos de parentesco usando un origen común construido como su referencia primaria". Wolfgang Gabbert, "Concepts of Ethnicity", en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, No. 1, vol. 1, 2006, p. 90. Traducción de las autoras.

46. Wolfgang Gabbert, "Vom (internen) Kolonialismus zum Multikulturalismus. Kultur, Ethnizität und soziale Ungleichheit", en Cornelia Klinger, Gudrun-Axeli Knapp y Birgit Sauer, eds., *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Fränkfort, Campus, 2007, p. 122.

se considera una comunidad étnica como preestablecida, aparecen conclusiones no fundamentadas de la existencia de una casi implícita cohesión social cuando se trata de etnicidad. Es así que, independientemente de la medida en que la disolución de estructuras sociales en el ámbito rural se haya manifestado, Korovkin demuestra que la etnicidad también puede emerger en donde los lazos sociales son “débiles” o donde no existe necesariamente una “cohesión social”.⁴⁷ Las categorías étnicas se vuelven más flexibles, o menos rígidas, dependiendo de sus articulaciones con otras categorías como clase, género, edad y religión. La etnicidad inmersa en condiciones de desigualdad social en Otavalo ha sido analizada por Kyle y Torres, quienes se enfocan en cómo las élites instrumentalizan la idea de una comunidad étnica kichwa-otavalo.⁴⁸ En lo que concierne al capital social colectivo, Kyle nota la histórica reputación colectiva de los kichwa-otavalo como “inteligentes, trabajadores, educados, ordenados y limpios”, que proviene del siglo XIX y se mantiene hasta hoy: “a partir de los 1960 era claro que la capacidad principal de los otavalos no era tejer y cubrir una demanda preexistente, sino más bien su identidad cultural más amplia de un Otro exótico, algo que pudo ser comercializado en el mismo sentido que los ‘image-makers’ de 1892 lo tenían en mente”.⁴⁹ Los productos y la mercancía de los comerciantes fueron destinados a clientes foráneos y desde 1970 los otavalos usaron diseños internacionales, introducidos por organizaciones extranjeras a través de proyectos de desarrollo y por familias pioneras que viajaban al extranjero; lo cual demuestra que los comerciantes otavalos utilizan un aspecto de la percepción de su etnicidad como parte de la imagen del producto que venden. Sin embargo, sus productos no forman parte de sus prácticas de consumo;⁵⁰ la ropa que venden es producida para la demanda turística pero la ropa “típica” o propia es otra. Obviamente, mantienen una exotización de sus productos debido a que deben mantenerse “extranjeros” o “exóticos” para satisfacer la demanda que surge en los nichos emergentes del mercado.⁵¹

47. Tanya Korovkin, “Commodity Production and Ethnic Culture: Otavalo, Northern Ecuador”.

48. David Kyle, “La diáspora comercial de Otavalo: capital social y empresa transnacional”; Alicia Torres, “De Punyaro a Sabadell... La emigración de los kichwa-otavalo a Cataluña”.

49. David Kyle, “The Otavalo Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship”, p. 431. Traducción de las autoras.

50. Tovar García analiza las prácticas de consumo en Torrejón de Ardoz (a 20 km de Madrid), con el objetivo de estudiar el caso de los kichwa-otavalo, pero, según refirió el autor, con un método que no caiga en nacionalismo ni sea esencialista, por lo que los kichwa-otavalo aparecen como un grupo migrante entre muchos otros. Luis A. Tovar García, “Inmigración: comercio, trabajo y consumo en Torrejón de Ardoz” (inédito), Madrid, 2006, pp. 1-66.

51. David Kyle, “La diáspora comercial de Otavalo: capital social y empresa transnacional”, p. 347.

Kyle también advierte que el esfuerzo de empresarios exitosos para evadir las demandas de apoyo por parte de otros kichwa-otavalo tendría relación con el cambio de religión del catolicismo al evangelismo, siendo esta una manera de evitar entregar prestaciones.⁵² Kyle constata asimismo que: “el capital social proviene tanto de relaciones sociales diádicas positivas con extranjeros como de redes sociales intragrupalas, además que de familias”,⁵³ asumiendo la efectividad del capital social también en la vertiente transcultural, en el sentido de Nederveen Pieterse. Además, habla del abuso perpetrado tanto por actores ajenos al grupo como por élites dentro del mismo grupo, escondido bajo el manto de la imaginada comunidad étnica. De esa manera, nos advierte Kyle, que más allá de categorizaciones étnicas existen relaciones de poder decisivas que no se detienen debido a fronteras étnicas, y así como etnicidad, relacionada a la pertenencia de migrantes a sus colectividades de “origen”, puede significar inclusión y solidaridad; puede también, en contextos específicos, impedir el acceso a recursos repartidos por las redes sociales. En resumen, se tiende a ver el proceso de la revalorización e identificación étnica como fuente de beneficios y estatus para un número significativo de familias kichwa-otavalo. Sin embargo, existen procesos mucho más complejos de exclusión e inclusión social, que no han sido analizados en profundidad y pueden tener consecuencias tanto para los migrantes como para los “no migrantes”, tal como lo ejemplificaremos a continuación.

JÓVENES “VIAJEROS” ENTRE LA COMPAÑÍA Y COLOMBIA⁵⁴

La homogenización y esencialización de la cultura indígena otavaleña, vinculada a un capital social inherente al correspondiente grupo étnico, trae consigo consecuencias en la explicación de conflictos dentro y entre las comunidades. Este problema se evidencia especialmente en la falta de estudios sobre conflictos generacionales; los pocos que existen se enfocan en la identidad cultural de los jóvenes migrantes por sobre los fenómenos socioeconó-

52. David Kyle, “The Otavalo Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship”, p. 425.

53. *Ídem*, p. 443. Traducción de las autoras.

54. La investigación de campo de Daniela Celleri fue de carácter etnológico, es decir, se centró en la observación participante, entrevistas abiertas y semiestructuradas y, especialmente, en ser parte de la vida cotidiana de los jóvenes en la comunidad. Tuvo la valiosa oportunidad de compartir durante cinco intensivos meses actividades y experiencias, especialmente con los jóvenes de la comunidad La Compañía, en 2011 y desde febrero hasta julio de 2012.

micos de transformación en los respectivos lugares. Los jóvenes viajeros son considerados pues, tanto en estudios actuales como en el discurso de algunos líderes comunitarios, como un problema latente dentro de las comunidades debido a su “pérdida de identidad indígena”.⁵⁵ Sin embargo, existe poca investigación sobre las realidades de jóvenes rurales y sus dinámicas de exclusión e inclusión al interior de las comunidades.

Los jóvenes kichwa-otavalo han tenido que adaptarse a los acelerados procesos de urbanización y migración en la región de Otavalo. De acuerdo a varios autores, a partir de 1980, el viaje es concebido como una especie de rito de iniciación hacia la adultez.⁵⁶ La diversificación de los destinos en los años 1990 y la fuerte crisis posterior a la dolarización en el Ecuador en el año 2000, aumenta las cifras de la migración internacional en general⁵⁷ y obliga, a su vez, a buscar nuevos destinos a los jóvenes kichwa-otavalo que intentan evitar la exigencia de una visa. Sin embargo, en muchos casos, sobre todo en familias con suficientes posibilidades económicas, viajar para negociar a pequeña y mediana escala ha sido una estrategia aprendida desde la generación de sus padres o, incluso, abuelos.⁵⁸

Por ejemplo, la comunidad La Compañía está ubicada en la parte baja del lago San Pablo, cuenta con 5.200 habitantes y un 40% de la población está conformada por jóvenes y adolescentes de entre 13 y 29 años de edad. En esta comunidad uno de cada dos jóvenes varones ha tenido experiencias migrato-

55. A nivel de Latinoamérica, ver Germán Guaygua, Máximo Quisbert, Ángela Riveros, “The presence of Aymara traditions in urban youth culture: tales about the multicultural of El Alto, Bolivia”, en Tom Salman, Annelies Elisabeth y Bernhardine Zoomers, eds., *Imaging the Andes. Shifting margins of a marginal world*, Amsterdam, Aksant Academic Press, 2003, pp. 288-300; Andrés Bello, “Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México”, en Maya Lorena Pérez Ruiz, edit., *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008; Máximo Quisbert, Florencia Calisaya y Pedro Velasco, *Líderes indígenas. Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria*, La Paz, PIEB, 2006.

56. David Kyle, “Transnational peasants”, p. 456; Gina Maldonado, “Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos”, en *Íconos*, No. 14, 2002, pp. 46-55; Jeroen Windmeijer, “Crisis? Whose Crisis? Conflicting views on the Crisis in the Artisan Economy Otavalo, Ecuador”, Carola Lentz, “ ‘In Guayaquil arbeite ich nur, in Schamanga lebe ich’. Fallstudie zur Transformation einer indianischen Dorfgemeinde im ecuadorianischen Hochland durch Migration”, en *Entwicklungsperspektiven*, tomo 22, 1986.

57. Alberto Acosta Espinosa, Susana López Olivares y David Villamar Cabezas, *La migración en el Ecuador. Oportunidades y amenazas*, Quito, UASB/Corporación Editora Nacional, 2006; Gioconda Herrera, “Ecuatorianos/as en Europa: de la vertiginosa salida a la construcción de espacios transnacionales”, en Gioconda Herrera y Jacques Ramírez, eds., *América Latina migrante: Estado, familias, identidades*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008, pp. 189-216.

58. Según familias migrantes de La Compañía, Colombia es un destino comercial desde la década de 1960.

rias temporales, habiéndolas tenido las mujeres en menor medida. La mayoría de los jóvenes viaja a países como Colombia, Chile, México y Brasil. Muchos de estos jóvenes migrantes temporales, también conocidos como “viajeros”, retornan para las festividades comunitarias y religiosas: Carnaval (febrero), San Juan e Inti Raymi (junio). En las temporadas de ventas altas (diciembre y marzo, por ejemplo) regresan a sus actividades comerciales en sus respectivos países de migración. Es importante señalar que no todos se dedican a la venta de tejidos y artesanías producidos en Otavalo; una gran parte de ellos compra y vende textiles de la frontera con Perú y Colombia o revende artículos de China y la India.

En general, los adultos, los líderes del cabildo y las organizaciones religiosas⁵⁹ tienen la expectativa de que los jóvenes migrantes cumplan con la normativa de ser auténticos “indígenas kichwa-otavalo”. Los discursos de etnización y pertenencia indígena se imponen con más fuerza en las mujeres que en los hombres y, de entre ellas, existe más flexibilidad para las solteras que para las casadas. Además, durante el retorno muchos jóvenes enfrentan conflictos con las comunidades y sus propias familias, especialmente por el control social relacionado con los permisos de salida y el uso de determinada vestimenta. En el caso de las mujeres, el control social es mucho más estricto, frecuentemente no se les permite viajar o retornar solas.⁶⁰ Los trabajos de las jóvenes que migran temporalmente, en la mayoría de casos, están relacionados con quehaceres domésticos,⁶¹ lo que limita su posibilidad de establecer una red de contactos fuera del ámbito familiar, vecinos o conocidos, así como también sus perspectivas de estudio o de otras actividades laborales a futuro. Es así que la forma en que las categorías de diferenciación social son construidas por los actores puede también limitar la posibilidad de ampliar sus redes. En algunos casos las mujeres jóvenes cortan intencionalmente sus vínculos familiares para ganar independencia personal. A continuación, aunque la perspectiva de ambos géneros es vital para entender jerarquías de poder y procesos de diferenciación étnica, se enfoca solamente en los hombres jóvenes viajeros, en los que se visibilizan más claramente las divisiones entre viajeros y no viajeros.

La respuesta común a la pregunta: ¿cuál es el mayor problema existente en la comunidad? consiste en que: “los jóvenes están perdiendo su identidad”. La mayoría de las veces los argumentos van ligados a los viajeros y a la adop-

59. En La Compañía existen organizaciones religiosas que impulsan el reencuentro del “origen indígena” con creencias católicas.

60. Andrea Ruiz Balzola, “Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres kichwa”, en Alicia Torres y Jesús Carrasco, eds., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, FLACSO Ecuador, Quito, 2008, pp. 47-65.

61. Cuando los padres viajan o trabajan fuera de la comunidad dejan a sus hijos a cargo de los abuelos, que en su mayoría no dominan el español. Esto obliga a las hermanas mayores o menores a hacerse cargo del cuidado y de la orientación escolar de sus hermanos.

ción de “nuevas modas” (por ejemplo, el estilo “emo”). En respuesta a estas afirmaciones, Jorge, de 23 años, viajero a Colombia, responde:

Cuando me corté la trenza mi papá me dijo que estoy perdiendo mis costumbres indígenas, pero yo quiero seguir nuestra cultura, por más que estamos cambiados de moda, así, pero siempre tenemos en el fondo, en el corazón, sabemos y sentimos que somos indígenas, más que nada lo vivimos en nuestros viajes. La gente nos respeta porque somos orgullosos de ser indígenas.⁶²

Según este testimonio y la investigación de Maldonado,⁶³ es evidente que los jóvenes viajeros no se consideran “menos indígenas” porque dejen su vestimenta o consuman productos occidentales. Sin embargo, la diferenciación entre “no viajeros” y “viajeros” al retornar a sus comunidades, sí se concreta y visualiza a través de las formas de consumo, las cuales no se pueden atribuir solamente a fenómenos tales como la “globalización”, sino que como Buitrón ya lo observó en los 1940, están estrechamente vinculadas a una forma de demostración de estatus social.⁶⁴

Lo “nuevo” de estos fenómenos, podría estar configurado alrededor de un acelerado proceso de diferenciación socioeconómica, articulado con un discurso de re-etnización en la región que coinciden con el incremento de flujos migratorios en Otavalo desde los 1970-1980. Esto se refleja en la articulación del discurso de “ser indígena” y las diferencias socioeconómicas existentes, que se constituyen como fronteras reales entre “viajeros” y “no viajeros”. Esto provoca divisiones entre jóvenes rurales de La Compañía. Por ejemplo, Carlos, de 26 años, comenta:

Ha habido conflictos en las comunidades porque hay jóvenes que migran, entonces, cuando ellos regresan, especialmente en las fiestas que realizamos, forman un grupo en que ellos se sienten los superiores a los que están por aquí, entonces siempre hay una rivalidad, y va a haber también una rivalidad porque los jóvenes que están aquí forman otro grupo. Pero conociendo muy bien la realidad tienen un nivel igual, solo que ellos [los jóvenes migrantes] ideológicamente ya piensan que porque han migrado y regresan ya son superiores a los que están acá.⁶⁵

Profundizando en este aspecto, los argumentos sobre los cambios e influencias no se refieren solamente a una “pérdida de identidad indígena”

62. Testimonio de Jorge, realizado en La Compañía, marzo de 2011. Por motivos de anonimización, los nombres de todos los entrevistados han sido modificados por las autoras.

63. Gina Maldonado, “Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos”.

64. Buitrón escribe sobre este fenómeno en la década de 1940: “En las comunidades cercanas a los pueblos, el sombrero de fieltro europeo empieza a predominar entre los hombres jóvenes”. Aníbal Buitrón y John Collier, *El Valle del amanecer*, p. 84.

65. Testimonio de Carlos, líder indígena, La Compañía, abril de 2012.

referida a transformaciones culturales sino que, también son producto de diferenciación o estratificación social, articulada con el sentimiento de “superioridad” y reconocimiento social. La competencia entre estos hombres jóvenes se evidencia tanto en la dinámica comunitaria como en el mercado matrimonial. Muchos de los jóvenes viajeros de La Compañía y Camuendo, una comunidad aledaña, son vistos por las jóvenes que no viajan como “los más guapos” y, por lo tanto, son más cotizados como parejas potenciales. Algunos de ellos son catalogados como “emos” por su vestimenta llamativa (pantalones apretados, zapatos de marca, camisetas o camisas coloridas) y su corte de cabello (cerquillo que cubre la mitad de su rostro y maquillaje para blanquearlo), por lo cual resultan repudiados por hombres jóvenes rurales que cuentan con menos recursos económicos, sobre todo, de comunidades aledañas (Ilumán, por ejemplo) quienes los catalogan como “maricas” e indeseables, porque –según ellos– no son verdaderos (hombres) indígenas. Incluso jóvenes que defienden un discurso alrededor de su “identidad cultural”, por ejemplo jóvenes urbanos y líderes comunitarios o de organizaciones religiosas, coinciden en que estos jóvenes “emos”: “nos hacen quedar mal a los (hombres) indígenas”.⁶⁶ De acuerdo a esto, la etnicidad puede ser vista como un recurso que no necesariamente ayuda al migrante a fortalecer sus redes sino que, también puede tener efectos contradictorios a su retorno. Los jóvenes viajeros pudientes o “exitosos” regresan con dinero o bienes como camionetas o autos llamativos con los que pasean en Otavalo, por lo que pueden obtener un mayor reconocimiento social, pero no son necesaria ni automáticamente “reintegrados” a la comunidad sino que se enfrentan con los estereotipos vinculados al ideal normativo étnico articulado a diferencias de género y edad. Por ejemplo, con frecuencia se asocia el ser joven con ser “vago”; pese a que la mayoría de viajeros retornan a descansar y tomar vacaciones antes de dejar el país y salir de nuevo a trabajar, los jóvenes son catalogados frecuentemente de esa manera en la comunidad, lo que no sucede con los adultos o personas casadas que realizan actividades similares. Este atributo puede, también, otorgar a jóvenes viajeros en la comunidad menos posibilidades de tomar decisiones dentro de las organizaciones o de las familias a comparación de jóvenes residentes. Sin embargo, las expectativas económicas por parte de la comunidad o colectivos dentro de ella frente a “los viajeros”, puede ser mayor que frente a los jóvenes residentes debido a su capacidad económica para financiar fiestas, por ejemplo.

En conclusión, la etnicidad no puede ser analizada solamente como una fuente de “capital social” o como un contenedor de “cohesión social” sino que es, más bien, un proceso de negociación que puede provocar conflictos de

66. Testimonio de Fabián, joven indígena de Ilumán, Otavalo, abril de 2012.

interés dentro de un mismo grupo étnico, debido a diferenciaciones socioeconómicas y a su articulación con jerarquías y/o diferencias de género y de edad.

Incluso, más allá de las divisiones mencionadas entre los jóvenes que viven en la comunidad y los que viajan, se visibilizan fracciones dentro de los mismos grupos de viajeros. Pablo, de 26 años, viajero temporal hacia Colombia y Chile, lo menciona abiertamente:

[...] en el sentido del viaje, entre nosotros, somos muy egoístas [...] y bueno después cuando estamos aquí [Otavalo] todos nos saludamos... allá [en Colombia y Chile] no nos ayudamos y mejor que no sepan las ferias donde voy yo, pero ya cuando estamos aquí, nos preguntamos: ¿cuándo llegaste, cómo te ha ido? Eso, o sea, aquí somos más unidos, pero saliendo afuera somos muy diferentes, o sea somos egoístas, más que todo el negocio nos hace separar [...]. Otavalo ha surgido mucho en los últimos diez años, pero todo mundo vive de competencia, si uno compra ese carro yo compro otro mejor, ese es el sentido más que nada de los viajeros. Aquí, los que no viajan yo creo que piensan de hacer juntos las cosas o más unidos, pero los que salen afuera ya vienen con esa mentalidad de que quiero ser el mejor. El viajero mismo piensa que tienen una mentalidad superior a los que no viajan porque ya vive y se abre a otras cosas que no viven los que se quedan aquí.⁶⁷

La competencia comercial entre los migrantes lleva a romper vínculos con su “propia gente” en el extranjero, pero las festividades crean un ambiente armónico donde todos bailan y se relacionan distendidamente, a su regreso. Esto explicaría por qué otros vínculos entran en juego a través de relaciones familiares, compadrazgos e intereses sociales como la búsqueda de pareja y/o de reconocimiento social. Una percepción integral de las relaciones sociales, laborales y comerciales también vuelve necesaria una mirada hacia los países de destino.

COMERCIANTES EN LAVAPIÉS, MADRID⁶⁸

El barrio de Lavapiés, en Madrid, es un lugar central para comerciantes de mercadillos de España al que acuden negociantes de origen italiano, desde las Islas Baleares, o de origen otavalo, que llegan desde Noruega, para comprar mercancía en los numerosos negocios al por mayor. Lavapiés funciona como

67. Testimonio de Pablo, joven viajero de La Compañía, Otavalo, junio de 2012.

68. La investigación de campo de Lara Jüssen en Madrid, realizada entre abril y julio de 2011, y entre marzo y junio de 2012, le permitió hacer entrevistas en profundidad y observaciones participativas con gente de Otavalo en sus puestos de trabajo, en sus casas o en sus fiestas, como en el Inti Raymi, en Torrejón de Ardoz.

un centro de distribución de productos y como lugar de vuelta periódica para muchos comerciantes que venden en ferias y mercados de ese país y el extranjero, entre los que se mezclan los kichwa-otavalo,⁶⁹ reconocibles por la ropa típica de las mujeres y por el pelo largo de los hombres. Los kichwa-otavalo integran los mercados y mercadillos en las ferias de pueblos y ciudades españolas que recorren en los meses de verano. Por esta especialización laboral vuelven regularmente a Lavapiés para comprar nueva mercancía y reabastecerse de productos, de donde parten nuevamente después de pocos días hacia algún otro mercado.

La mezcla de internacionalidad y creatividad en Lavapiés lo hace un lugar popular e inspirador para artistas, músicos, escritores, integrantes del movimiento *okupa* y turistas. Hay una alta tasa de desempleo en la zona, aunque se puede detectar una tendencia hacia la gentrificación.⁷⁰ Se estima que el 50% de su población corresponde a inmigrantes pero no hay datos exactos debido a que Lavapiés no constituye una unidad administrativa, sino un barrio o vecindad, en un sentido social y geográfico.⁷¹ Los orígenes heterogéneos de los habitantes de Lavapiés se reflejan en la variedad de oferta del barrio; des-

69. En los últimos diez a quince años un número creciente de kichwa-otavalo llegó a España con el propósito de negociar en mercadillos de ese país o del resto de Europa. Su situación administrativa se volvió irregular al acabarse el plazo de presencia como turista, por lo cual debieron aceptar trabajos en la agricultura, en quehaceres domésticos o en la construcción. El trabajo formal (con aportes a la seguridad social) era una de las vías centrales para regularizar su situación. Por esta problemática y los altos costos del viaje muchos no volvieron a Otavalo en largas temporadas.

70. Matthew I. Feinberg, "Lavapiés, Madrid as Twenty-First Century Urban Spectacle", disertación doctoral, Kentucky, Universidad de Kentucky, 2011, en [http://uknowledge.uky.edu/gradschool_diss/216]. El término "gentrificación" describe el proceso de revaloración de espacios urbanos. Este proceso incluye cambios tanto sociales como físicos, debido a renovaciones en la infraestructura que conducen hacia precios elevados de las viviendas y en el área en general. Anne Diekjobst, Alice Froidevaux, Lara Jüssen, "Gentrification", en *Online Dictionary Social and Political Key Terms of the Americas: Politics, Inequalities, and North-South Relations*, version 1.0, 2012, en [http://elearning.uni-bielefeld.de/wikifarm/fields/ges_cias/field.php/Main/Unterkapitel74].

71. Lara Jüssen y Eva Youkhana, "Local Responses to Transnational Migration: Citizenship, Belonging and the Case of Latin American Migrants in Madrid", en Sarah Albiez, Nelly Castro, Lara Jüssen y Eva Youkhana, eds., *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales. Ethnicity, Citizenship and Belonging: Practices, Theory and Spatial Dimensions*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011, p. 295. La unidad administrativa que contiene Lavapiés, el barrio Embajadores en el distrito Centro, es uno de los cinco barrios con la mayor tasa de inmigrantes en Madrid. Observatorio de las migraciones y de la convivencia intercultural de la ciudad de Madrid, "Informes distritales: Centro. Dirección general de inmigración y cooperación al desarrollo", 2011, p. 3, en [<http://www.madrid.es/UnidadesDescentralizadas/CooperacionEInmigracion/Inmigracion/EspInformativos/MadridConvide/Observatorio/Publicaciones/Informe%20Distrito%20Centro.pdf>].

taca la alta concentración de locutorios y numerosas tiendas de alimentación, generalmente administrados por gente de Bangladés; restaurantes de comida bangladesí, india, senegalesa o el Döner Kebab turco-árabe, se mezclan con los bares de tapas típicos españoles y con lugares de fiesta y juerga; también existen tiendas de ropa, bisutería y juguetes que se venden al por mayor y son administrados por comerciantes de Otavalo, Marruecos, Bangladés, China y España.

Luego de una fuerte disminución en el sector de empresas familiares, los inmigrantes en Lavapiés han revitalizado el lugar abriendo numerosos comercios y tiendas, como una opción de trabajo por cuenta propia.⁷² Hoy, Lavapiés ha vuelto a ser un importante centro de distribución de mercancía (*hub*). Riesco Sanz muestra que con 1.725 establecimientos dedicados al comercio por mayor y por menor, en el barrio Embajadores se concentra el 82,3% de empresas comerciales del distrito Centro. Las empresas suelen ser de pequeña escala y familiares, la mayoría cuenta con solamente uno o dos trabajadores.⁷³

En Lavapiés hay cinco tiendas de ropa al por mayor manejadas por otavalos que venden mercancía producida y comprada en su región natal, pero que también llega de Perú; quienes llevan estos negocios profesan la religión evangélica, lo cual, según Kyle, les facilita el deshacerse de los compromisos comunitarios.⁷⁴ Los clientes de las tiendas son comerciantes otavalos y españoles que, en su mayoría, viajan de feria en feria recorriendo pueblos y ciudades de España. También hay clientes que tienen sus propias tiendas de ropa y/o artesanía en diferentes ciudades de España o distintas partes de Europa, como Portugal y Bélgica. Mientras que algunos clientes compran las mercancías personalmente en Lavapiés otros hacen encargos a las tiendas; algunos comerciantes se juntan para un encargo desde Francia o Bélgica pero también hay tiendas de otras ciudades que hacen pedidos: Valencia, Sevilla o Lisboa; la mercadería es llevada por otavalos y "no otavalos". Así, Lavapiés se convierte en el nudo logístico por el que pasa la mercancía otavaleña y peruana antes de llegar a los mercados y mercadillos de Europa, debido a su buena conexión con Ecuador por el aeropuerto de Barajas.

Algunos de los encargados en las tiendas constatan que desde hace unos cinco años las ventas han disminuido, atribuyéndolo a la crisis y la disminución de consumo en general pero también a la tendencia de los comerciantes

72. Juan A. de Cebrián Miguel y María Bodega Fernández, "El negocio étnico, nueva fórmula de comercio en el casco antiguo de Madrid, el caso de Lavapiés", en *Estudios Geográficos*, Nos. 248-249, vol. 63, 2002, pp. 559-580.

73. Alberto Riesco Sanz, "Inmigración y trabajo por cuenta propia: economías inmigrantes en Lavapiés (Madrid)", pp. 222-225.

74. David Kyle, "The Otavalo Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, 1999.

otavalos de sustituir su mercancía tradicional por otra más barata o más en boga, proveniente de China u otras partes del mundo. Se percibe como otra razón para la disminución de la venta en las tiendas otavaleñas la existencia de una mayor competencia entre los comerciantes, debido al aumento del número de tiendas con este tipo de mercancía en los últimos diez años. Los comerciantes de las ferias también registran más competencia por la cantidad de migrantes de Otavalo en España, lo cual refuerza la tendencia de reemplazar la mercancía otavaleña por otra.

Al acompañar a una pareja que llegó de Otavalo para hacer un recorrido de compras en Lavapiés, antes de seguir a Noruega, donde venden en ferias, se observó que su red social era muy diversa. Una vez adquirida la mercancía –juguetes en una tienda de bisutería llevada por un bangladesí, bisutería en una tienda de originarios de China, ‘atrapa sueños’ en una tienda de españoles, pipas y tabaco de shisha en una tienda marroquí– llenaron dos grandes paquetes y los enviaron por correo a una mujer de nombre noruego en Oslo. Como se puede apreciar, más allá de los kichwa-otavalo, otras personas constituyen contactos importantes en el negocio, como los encargados de las tiendas a los que la pareja pedía ayuda para la logística del envío. En Noruega, en donde según ellos solo habitan unos 15 otavalos, tenían una camioneta con más mercancía. La pareja era bastante exitosa en sus actividades microempresariales, sin embargo, habían experimentado, como la mayoría de migrantes, situaciones económicas precarias en España, cuando, por ejemplo, la mujer acudía a la Cruz Roja para pedir ayuda alimentaria. En ese país empezaron su negocio con una cobija en el suelo, en la entrada del metro. El empeño de la mujer por asistir a cursos de inglés mientras cuidaba a sus dos niños les abrió un espacio para ir más allá del mundo hispanohablante.

En el caso concreto de Amalia, una mujer otavaleña, su capital social era tan reducido que se defendía sola. Al realizarse con ella un análisis de red egocentrado⁷⁵ mostró grandes dificultades en nombrar a personas que le apoyaran en tareas cotidianas como también en casos de emergencia, evidenciándose a su vez que para obtener información sobre trámites administrativos, en lo concerniente a salud o la escuela de sus hijos, ella averiguaba directamente

75. El método del análisis de red egocentrado permite averiguar sobre los contactos personales (los *alteri*) de una persona (el *ego*). Para recoger los *alteri* se aplican preguntas que puedan ser de tipo: ¿quién te ayuda/informa/apoya/acompaña con el proyecto migratorio/cuando tienes que tramitar procesos administrativos/cuando necesitas ayuda con una mudanza/cuando necesitas dinero/cuando estás enfermo y necesitas apoyo/cuando vas a pasear, tomar algo, a la iglesia o a pasar tiempo juntos, etc.? Michael Schnegg y Hartmut Lang, “Netzwerkanalyse. Eine praxisorientierte Einführung”, en *Methoden der Ethnographie*, No. 1, 2002, pp. 2-55; Claire Bidart y Johanne Charbonneau, “How to Generate Personal Networks: Issues and Tools for a Sociological Perspective”, en *Field Methods*, No. 3, vol. 23, 2011, pp. 266-286.

en las oficinas correspondientes. De esa manera, se convirtió en una fuente de información para los clientes que pasaban por su tienda, otávalos o no. Su falta de capital social de apoyo hizo que se manejara sola hasta cuando dio a luz:

Si yo siempre, hasta estando embarazada, hasta el último día de dar a luz he estado aquí, por la mañana, trabajando aquí [en una tienda de ropa otavaleña], a estas horas me empezaba el dolor y la noche me he ido al hospital, a dar a luz, con la Nidia [nombre cambiado] me pasó eso. Siempre estaba sola con mis hijas, siempre he estado sola, de embarazada, después de dar a luz, siempre he estado sola, al hospital me he ido cogiendo un taxi yo sola, y salí yo del hospital con las nenas en el brazo a coger un taxi y venirme yo sola. [...] No he tenido ningún reposo en la casa, nada, yo no sé nada de esas cosas. Cuando me dan de alta vengo, llego a la casa, a la recién nacida le dejo dándole al pecho pero vengo a trabajar. Es que si no hago yo, ¿quién, quién hace?⁷⁶

Su pareja no le brindaba ninguna ayuda sino que, más bien, impedía su desarrollo personal y sus posibilidades de progresar; aunque ella llevó el negocio prácticamente sola durante unos doce años, él no regularizó su situación administrativa, es decir, no ayudó a conseguir su permiso de residencia y trabajo. De acuerdo al testimonio de Amalia:

Nunca se ha interesado de que yo tenga papeles, no, nunca se ha preocupado en eso, de ahí, de poder sí que podía, cualquier persona, cualquier abogado me dice: él podía haberte hecho el contrato [...] a lo mejor pensaría que teniendo los papeles me iba a ir de aquí porque en una discusión me dijo eso; es que yo siempre le decía: yo soy la que trabajo más, yo soy la que siempre trabajo pero no tengo ni siquiera los papeles. Estoy trabajando para ti, estoy en tu tienda, y por lo menos tienes que hacerme los papeles y me respondió que teniendo los papeles me iba a ir, que por eso no me hacía [los papeles].⁷⁷

El ejemplo de Amalia demuestra que se dan situaciones precarias que se intensifican por falta de apoyo y solidaridad en la red. Por otro lado, Ruiz Balzola muestra como un número importante de mujeres otavales está en contacto con instancias estatales, representadas por trabajadores sociales, como apoyo para el manejo de sus vidas cotidianas en Orduña.⁷⁸

Otro caso que ejemplifica conflictos dentro de las cadenas y redes migratorias es el de Joaquín, un joven otavalo que llegó a Europa por medio de la familia de una comunidad vecina. Ellos ofrecieron pagarle el pasaje y

76. Testimonio de Amalia, Madrid, julio de 2011.

77. *Ídem*.

78. Andrea Ruiz Balzola, "Estrategias inversiones e interacciones de las mujeres kichwa", en Alicia Torres y Jesús Carrasco, eds., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008, pp. 47-65.

un sueldo de 100 euros mensuales. Sus condiciones de trabajo y vida eran extremadamente precarias: trabajaba de comerciante en las ferias o producía bisutería en la casa de sus jefes, no tenía permisos de salida y dependía de la familia para su alimentación y vivienda, ya que el sueldo se le pagaba directamente a su familia en Otavalo. Vivía bajo la amenaza de que si se iba le causarían problemas a su familia en Otavalo:

[...] ellos a veces me amenazaban. Diciendo que le harían problemas allá a mi familia. Me amenazaban diciendo que no sé qué cosas, que la casa, que el terreno, que me han pagado ellos el vuelo y tienen que recuperar eso, pero eso se recuperaba trabajando en la feria, se recuperaba en cuatro días el billete de avión. Me amenazaban con eso: que tienes que recuperar el pasaje, que le vamos a hacer algo a tu familia allá en Ecuador. Yo, como quiero a mi familia mucho, y aquí estuve solo y no tenía ni libertad ni nada, yo me quedé asustado [...], no podía hacer nada mejor dicho. No pude hacer nada. Aquí hay muchos así. Había otra persona así mismo, igual maltratado. El hermano de mi jefe igual le trataba así, o sea que toda la familia de mi jefe era mala. Y hay otros, muchos, muchos. No solo yo, no solo dos, porque aquí hace diez años la venta era muy, pero muy, muy, buena. Por eso traían empleados, trabajadores, pagando el pasaje y teniéndolos explotados solo trabajando, trabajando, sin libertad, sin darles la comida ni nada. Traían así.⁷⁹

De más está decir que la relatividad de la solidaridad, confianza y reciprocidad en los contactos personales se da dentro de cualquier grupo o sociedad, a diferentes escalas, contextos y situaciones. Sin embargo, estos casos demuestran que del hecho de definirse o ser definido como miembro del mismo grupo étnico no puede derivarse automáticamente un capital social entendido como recurso para la vida cotidiana, sino que este ha de ser analizado considerando las relaciones de poder dentro de las redes sociales.

CONCLUSIONES

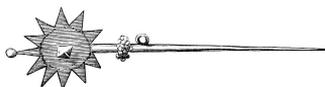
La pregunta central de este artículo “¿Solidaridad étnica como capital social?” fue elegida con dos objetivos en mente: a) poner en duda ideas subyacentes a la “etnicidad” o a “colectivos migrantes”, construidas a partir de visiones homogeneizantes que no consideran de manera analítica las relaciones de poder dentro de grupos ocasionadas por diferenciaciones socioeconómicas y diferencias de edad y género; y b) poner en cuestión el optimismo que carga la noción del capital social en los debates migratorios. Este optimismo es a veces incongruente con la interacción de los actores y surge de la vinculación del “capital social” con valores como la solidaridad, el altruismo y la

79. Testimonio de Joaquín, Madrid, mayo de 2011.

responsabilidad colectiva. Nuestra intención no es deslegitimar procesos de identificación colectiva, por el contrario, entendemos que es una base de organización social y las personas disponen y disfrutan de redes sociales útiles, que suelen basarse en principios de solidaridad y confianza. No obstante, en nuestro rol como investigadores en las ciencias sociales, las realidades y fenómenos contemporáneos complejos nos obligan a buscar herramientas conceptuales sin caer en la trampa de hacer conclusiones homogeneizantes sobre la construcción de un “origen común” o la “etnicidad” del “otro” migrante. Si siempre enfocamos nuestra mirada hacia grupos migrantes de “origen común” encontraremos solidaridad entre ellos, pero esta visión puede no permitirnos encontrar solidaridad más allá de ellos.

Fecha de presentación: 23 de julio de 2012

Fecha de aceptación: 11 de septiembre de 2012



BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Espinosa, Alberto, Susana Mercedes López Olivares y David Villamar Cabezas, *La migración en el Ecuador. Oportunidades y amenazas*, Quito, UASB/Corporación Editora Nacional, 2006.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 2006 [1983].
- Atienza de Frutos, David, *Viaje e identidad. La génesis de la élite kichwa-otavaleña en Madrid-España*, Quito, Abya-Yala, 2009.
- Bello, Andrés, “Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México”, en Maya Lorena Pérez Ruiz, edit., *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- Bidart, Claire, y Johanne Charbonneau, “How to Generate Personal Networks: Issues and Tools for a Sociological Perspective”, en *Field Methods*, No. 3, vol. 23, 2011.
- Bourdieu, Pierre, “Le Capital Social”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 31, 1980.
- Bretón, Víctor, *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 2005.
- Buitrón, Aníbal, y John Collier, *El valle del amanecer*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), 1971.
- De Cebrían Miguel, Juan, y María Isabel Bodega, “El negocio étnico, nueva fórmula de comercio en el casco antiguo de Madrid, el caso de Lavapiés”, en *Estudios geográficos*, Nos. 248-249, vol. 63, 2002.

- Diekjobst, Anne, Alice Froidevaux y Lara Jüssen, "Gentrification", en *Online Dictionary Social and Political Key Terms of the Americas: Politics, Inequalities, and North-South Relations*, version 1.0, 2012, en [http://elearning.uni-bielefeld.de/wikifarm/fields/ges_cias/field.php/Main/Unterkapitel74].
- Coleman, James, "Social Capital in the Creation of Human Capital", en *The American Journal of Sociology*, vol. 94, 1988.
- Colloreto-Mansfeld, Rudolf, "Architectural Conspicuous Consumption and Economic Change in the Andes", en *American Anthropologist*, No. 4, vol. 96, 1994.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), "Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo", Quito, Tincui/CONAIE, 1989.
- _____, "Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente", Quito, CONAIE, 2007.
- Feinberg, Matthew Isaiah, "Lavapiés, Madrid as Twenty-First Century Urban Spectacle", disertación doctoral, Kentucky, Universidad de Kentucky, 2011, en [http://uknowledge.uky.edu/gradschool_diss/216].
- Fine, Ben, "The Social Capital of the World Bank", en Ben Fine, Costas Lapavitsas y Jonathan Pincus, eds., *Development Policy in the 21st Century. Beyond the Post-Washington Consensus*, Londres/Nueva York, Routledge, 2001.
- Foster, George, edit., *La comunidad rural: el mundo tradicional en las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1989.
- Frank, E. H., "Geschichte und Utopie. Die Indianistische Bewegung in Ecuador", en *Latinamerika Analysen und Berichte*, No. 16, 1992.
- Gabbert, Wolfgang, "Concepts of Ethnicity: Latin American and Caribbean Ethnic Studies", en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, No. 1, vol. 1, 2006.
- _____, "Vom (internen) Kolonialismus zum Multikulturalismus. Kultur, Ethnizität und soziale Ungleichheit", en Cornelia Klinger, Gudrun-Axeli Knapp y Birgit Sauer, eds., *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Fráncfort, Campus, 2007.
- Guaygua, Germán, Máximo Quisbert y Ángela Riveros, "The Presence of Aymara Traditions in Urban Youth Culture: Tales About the Multiculture of El Alto, Bolivia", en Tom Salman, Annelies Elisabeth y Bernhardine Zoomers, eds., *Imaging the Andes. Shifting Margins of a Marginal World*, Amsterdam, Aksant Academic Press, 2003.
- Guerrero, Andrés, *De la economía a las mentalidades. Cambio social y conflicto agrario en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1991.
- Haug, Sonja, y Sonja Pointner, "Sozialkapital und Migration", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, No. 47, 2007.
- Herrera, Gioconda, "Ecuatorianos/as en Europa: de la vertiginosa salida a la construcción de espacios transnacionales", en Gioconda Herrera y Jacques Ramírez, eds., *América Latina migrante: Estado, familias, identidades*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008.
- Hurtado, Édison, "Una participación en busca de actores: Otavalo 2000-2002", en [<http://www.ecuatorianistas.org/encuentro/ponencias/hurtado.pdf>].
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), "Censo Nacional 2010", en [<http://www.inec.gob.ec>].
- Jüssen, Lara, y Eva Youkhana, "Local Responses to Transnational Migration: Citizenship,

- Belonging and the Case of Latin American Migrants in Madrid”, en Lara Jüssen, Sarah Albiez, Nelly Castro y otros, eds., *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales. Ethnicity, Citizenship and Belonging: Practices, Theory and Spatial Dimensions*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2011.
- Korovkin, Tanya, “Commodity Production and Ethnic Culture: Otavalo, Northern Ecuador”, en *Economic Development and Cultural Change*, vol. 47, 1998.
- Korovkin, Tanya, Vidal Sánchez y José Isama, *Comunidades indígenas, economía de mercado y democracia en los Andes ecuatorianos*, Quito, Centro de Investigaciones de los Movimientos Sociales del Ecuador/IFEA/Abya-Yala, 2002.
- Kyle, David, “The Otavalo Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, 1999.
- , “Transnational peasants”, en *Migrations, networks, and ethnicity in Andean Ecuador*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000.
- , “La diáspora comercial de Otavalo: capital social y empresa transnacional”, en Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt, eds., *La globalización desde abajo. Transnacionalismo inmigrante y desarrollo la experiencia de Estados Unidos*, México, Miguel Ángel Porrúa/FLACSO México, 2003.
- Lalander, Rickard, “Dilema intercultural y lucha indígena en Otavalo, Ecuador”, en *Anales Nueva Época*, No. 12, 2010.
- Lentz, Carola, “ ‘In Guayaquil arbeite ich nur, in Schamanga lebe ich’. Fallstudie zur Transformation einer indianischen Dorfgemeinde im ecuadorianischen Hochland durch Migration”, en *Entwicklungsperspektiven*, tomo 22, 1986.
- , “La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana”, en Andrés Guerrero, edit., *Etnicidades*, Quito, FLACSO Ecuador, 2000.
- Lin, Nan, “Building a Network Theory of Social Capital”, en *Connections*, No. 1, vol. 22, 1999.
- Maldonado, Gina, “Pasado y presente de los mindalales y emigrantes otavalos”, en *Íconos*, No. 14, 2002.
- Martínez, Luciano, “Capital social y desarrollo rural”, en *Íconos*, No. 16, 2003.
- Meier, Peter, “Los artesanos textiles de la región Otavalo. Resumen de una investigación”, en *Sarance: Revista del Instituto Otavaleño de Antropología*, Otavalo, No. 10, 1985.
- Meisch, Lynn, *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- Morales, María Cristina, *Ethnic Niches, Pathway to Economic Incorporation or Exploitation? Labour Market Experiences of Latinos/as*, Texas, Texas A&M University, 2004, en [<http://repository.tamu.edu/bitstream/handle/1969.1/3287/etd-tamu-2004C-2-SOCI-Morales.pdf?sequence=1>].
- Municipio de Otavalo, “Situación geográfica. Datos Generales del cantón Otavalo”, en [<http://www.otavalo.gob.ec/pagina.php?vamenu=3>].
- Observatorio de las migraciones y de la convivencia intercultural de la ciudad de Madrid, “Informes distritales: Centro. Dirección general de inmigración y cooperación al desarrollo”, 2011, en [<http://www.madrid.es/UnidadesDescentralizadas/CooperacionEInmigracion/Inmigracion/EspInformativos/MadridConvive/Observatorio/Publicaciones/Informe%20Distrito%20Centro.pdf>].

- Ordóñez Charpentier, Angélica, "Migración transnacional de los kichwa-otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi", en Alicia Torres y Jesús Carrasco, eds., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008.
- Pallares, Amalia, *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, 2002.
- Parsons, Elsie Clews, *Peguche. Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador; a Study of Andean Indians*, Chicago, University of Chicago Press, 1945.
- Pedone, Claudia, *Tú siempre jalas a los tuyos. Cadenas y redes migratoria de las familias ecuatorianas hacia España*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003.
- Pieterse, J. N., "Social Capital and Migration: Beyond Ethnic Economies", en *Ethnicities*, No. 1, vol. 3, 2003.
- Portes, Alejandro, "Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World-System", en Roberto Patricio Korzeniewicz y William C. Smith, eds., *Latin America in the World-Economy*, Westport/Londres, Greenwood Press, 1996.
- _____, "The Two Meanings of Social Capital", en *Sociological Forum*, No. 1, vol. 15, 2000.
- Putnam, Robert D., "The Prosperous Community. Social Capital and Public Life", en *The American Prospect*, vol. 13, 1993.
- Quisbert, Máximo, Florencia Calisaya y Pedro Velasco, *Líderes indígenas. Jóvenes ay-maras en cargos de responsabilidad comunitaria*, La Paz, PIEB, 2006.
- Riesco Sanz, Alberto, "Inmigración y trabajo por cuenta propia: economías inmigrantes en Lavapiés (Madrid)", Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010, en [<http://eprints.ucm.es/11412/1/T32358.pdf>].
- Ruiz Balzola, Andrea, "Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres migrantes kichwa-otavalo", en Alicia Torres y Jesús Carrasco, eds., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008.
- Salomon, Frank, "Weavers of Otavalo", en Daniel R. Gross, edit., *Peoples and Cultures of Native South America. An Anthropological Reader*, Garden City, Natural History Press, 1973.
- Sanders, Jimmy, y Victor Nee, "Limits of Ethnic Solidarity in the Enclave Economy", en *American Sociological Review*, No. 6, vol. 52, 1987.
- Schnegg, Michael, y Hartmut Lang, "Netzwerkanalyse. Eine praxisorientierte Einführung", en *Methoden der Ethnographie*, No. 1, 2002.
- Torres, Alicia, "De Punyaro a Sabadell... La emigración de los kichwa-otavalo a Cataluña", en Alicia Torres y Jesús Carrasco, eds., *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO Ecuador, 2008.
- Tovar García, Luis Antonio, "Inmigración: comercio, trabajo y consumo en Torrejón de Ardoz" (inédito), Madrid, 2006.
- Villavicencio Rivadeneira, Gladys, *Relaciones interétnicas en Otavalo. ¿Una nacionalidad india en formación?*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1973.
- Windmeijer, Jeroen, "Crisis? Whose Crisis? Conflicting Views on the Crisis in the Artisan Economy Otavalo, Ecuador", en Tom Salman y Annelies Elisabeth Bernhardine Zoomers, eds., *Imagin the Andes. Shifting margins of a Marginal World*, Amsterdam, Aksant Academic Press, 2003.